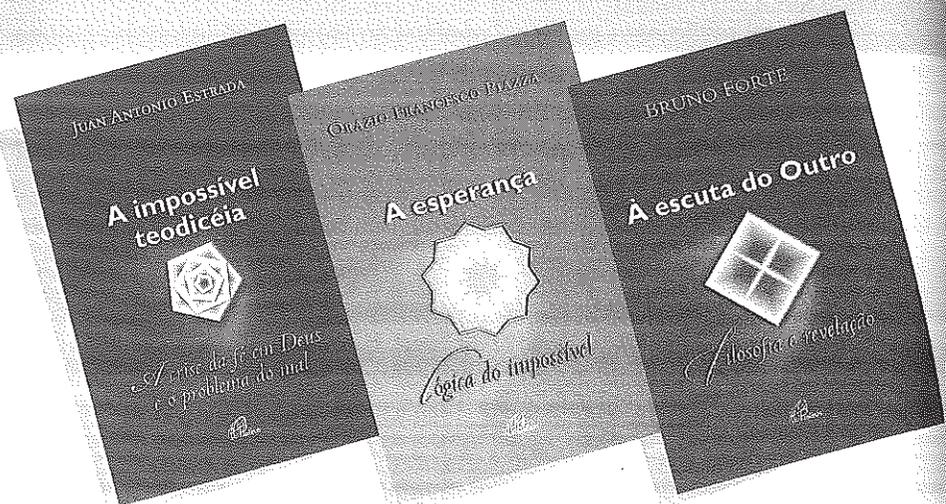


COLEÇÃO ESPAÇO FILOSÓFICO



A nova coleção Espaço Filosófico é endereçada ao leitor universitário e centrada na reflexão filosófica contemporânea. Propõe-se a trazer a público uma série de obras de referência para estudiosos interessados em conhecer e aprofundar o tema.

O âmbito filosófico atual só pode ser ocupado levando-se em conta as produções das demais áreas do saber. Para esta série, serão selecionados ensaios exigentes e vigorosos que dediquem particular atenção às questões focalizadas pela Filosofia em diálogo com as disciplinas que compõem o arco das Ciências da Religião. O leitor encontrará aqui ensaios ricos em documentação e de agradável leitura, rigorosos mas apaixonados, filosoficamente bem arquitetados e abrangendo um amplo leque de assuntos pluridisciplinares, sem renunciar ao crivo da crítica e a questionamentos radicais.



Telemarketing
0800 - 7010081

A SARÇA? COMO ASSIM “QUEIMAVA”? HISTÓRIA E NÍVEIS REDACIONAIS EM EX 3,1-6

Prof. Ms. Osvaldo Luiz Ribeiro

Exodus 3 and Exodus 6 have been central to me in attempting to the reunderstand the Pentateuch within more appropriate contexts. (THOMPSON, 1995, p. 65)

Será possível ler Ex 3,1-6 no texto hebraico e sem os efeitos “hermenêuticos” de dois mil anos de teologia e exegese (nessa ordem)? Será possível, ainda antes, a *tradução* de Ex 3,1-6 sem a eminência parda dessas mesmas pressões psicológico-ideológicas apertando-nos o pescoço?

Se Milton Schwantes estiver correto em dizer que aparentemente não há texto teologicamente tão denso quanto Ex 3-4 no Tanak (SCHWANTES, 1982, p. 30¹), então temos de admitir que nos metemos num abelheiro daqueles quando miramos Ex 3,1-6. Fazer o quê? A afirmação de Schwantes, contudo, servirá para justificar o fato de que aqui não vamos tentar chegar perto demais. Nesse artigo, vamos apenas olhar meio que de longe “essa grande aparição”. Na verdade, vamos apenas examinar *dois verbos* – *queimar* (בָּעַר [bo’er, v. 2] e יָבַעַר [yib’ar, v. 3]) e *consumir* (אָכַל [’uka]). Com esses dois não precisamos de mais nada, por enquanto, porque com eles já temos com que nos queimar as mãos...

¹ Cf. a afirmação de Thomas L. Thompson de que Ex 3 e 6 bem poderiam consistir no coração do Pentateuco (THOMPSON, 1995, p. 57).

OS VERBOS HEBRAICOS E AS VERSÕES BRASILEIRAS

Mais do que em qualquer outro meu artigo anterior, neste, a tradução do texto base apresenta-se como indiscutivelmente necessária. Afinal tudo quanto tenho a dizer aqui o direi justamente porque considero equivocada uma série considerável de traduções de Ex 3,1-6. Começemos, pois, pela leitura proposta para a narrativa:

Ex 3,1-6²

3,1a *Moisés estava pastoreando o rebanho de Jetro, sogro dele, sacerdote de Midian.* 3,1b α *E conduziu (ele) o rebanho além do deserto,* 1b β *e chegou (ele) à montanha do 'elohîm – ao Horebe.* 3,2a *E apareceu o Mensageiro de Yahweh para ele numa chama de fogo no meio da sarça.* 3,2b α *E (ele) olhou, e eis que a sarça queimava no fogo,* 2b β *e a sarça não era [ela] consumida.* 3,3a α *E disse Moisés:* 3a β *que (eu) me aproxime, por favor, e olharei (eu)* 3a γ *esta grande aparição:* 3,2b α *por que não queima a sarça?* 3,4a *E viu Yahweh que se aproximava para olhar, e clamou 'elohîm do meio da sarça,* 3,4b *e disse (ele): Moisés, Moisés. E disse (ele): eis-me.* 3,5a *E disse (ele): não te aproximes daqui.* 5b α *Tira as tuas sandálias de sobre os teus pés,* 3,5b β *por que o lugar que tu (estás) de pé sobre ele* 5b γ *terra de santidade é.* 3,6a α *E disse (ele): eu (sou) o 'elohîm do pai de ti,* 6ab *o 'elohîm de Abraão, o 'elohîm de Isaque, e o 'elohîm de Jacó.* 3,6b α *E tapou Moisés as faces dele,* 6b β *porque temeu (ele)* 6b γ *olhar para o 'elohîm.*

² Tradução feita por mim a partir do texto da BHS.

1a וַיִּשְׁעֶה מֹשֶׁה רֹעֵה אֶרְבָּעָן וְהָיוּ חֹתָנוּ בְּהַר קְדִירִי
 1b וַיִּבְרַח אֶחָד־הַבָּיִת אֶת־הַקֶּדֶשׁ בֶּרֶךְ 1b β וַיִּבֹא אֶל־הַר הַאֱלֹהִים חַי־בְּהָה
 2a וַיִּרְא מַלְאָךְ יְהוָה אֵלָיו בְּלֶכְתּוֹ אֶשׁ מִתּוֹךְ הַסֵּפֶה
 2b וַיִּרְא וְהִנֵּה הַסֵּפֶה בֹּעֵר בְּאֵשׁ 2b β וְהַסֵּפֶה אֵינּוּ אֶ-כֵּל
 3a α וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה 3a β אֶ-רְהִינָה וְאֶרְאָה נֹא אֶחָד־הַפְּרָאָה הַמְגִלָּה הַזֶּה
 3b כִּדְבַר לֹא־יִבְעַר הַסֵּפֶה
 4a וַיִּרְא יְהוָה כִּי סָר לְרְאוֹת מִקְרָא אֵ-לָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסֵּפֶה
 4b וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר הֲנִי
 5a וַיֹּאמֶר אֶל־הַקָּרֵב הֵלֵם 5b α שְׁלִי־עֲלֶיךָ פֶּעַל הַקְּלֶיךָ
 5b β כִּי הֵ-מִקֹּם אֲשֶׁר אֶ-חָה עֹמֵד <ע-לִיו נִבַּ אֶרְמִח־לְקֶשׁ הוּא-
 6a α וַיֹּאמֶר אֶ-נִּכְי אֱלֹהֵי אֲבִיךָ 6a β אֱלֹהֵי אֶ-רְהִם אֱלֹהֵי יֶ-חֶק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב
 6b α וַיִּסְתֵּר מֹשֶׁה פָּנָיו 6b β כִּי יִרְא 6b γ מִהִבֵּט אֶל־הָאֱלֹהִים

Em Ex 3,1-6, duas vezes aparece o verbo *ba'ar* (raiz *b'r* = *queimar*³). No v. 2ba, a forma verbal é *bo'er* (*qal* [particípio masculino singular]) e no v. 3b, trata-se de *yib'ar* (*qal* [incompleto]). Nos dois casos, as raízes referem-se ao sujeito *sarça*. Segundo Alonso-Schökel (1997, p. 111), o verbo *ba'ar* significa "arder, pegar fogo; acender, inflamar, abrasar; crepitar, provocar um incêndio; queimar". Traduzo como *queimar* – a sarça estava *queimando*, a sarça *queimava*. Por sua vez, o verbo *'akal* (raiz *'kl* = *consumir*) aparece apenas uma vez em Ex 3,1-6, no v. 2b β , onde é grafado como *'ukal* (*qal* [particípio masculino singular]). Para o verbo *'akal*, Alonso-Schökel apresenta os sentidos de "comer, alimentar-se, sustentar-se, manter-se; ingerir, tragar, engolir, comer apressadamente; digerir, consumir, devorar; pastar; roer; tascar; bicar, picar" (ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 51). Traduzo *consumir*.

Uma rápida observação, portanto, evidencia que os dois verbos aparecem juntos no v. 2 (*queimar* + *consumir*) e que o verbo *queimar* reaparece, sozinho, no v. 3. Se observarmos mais atentamente as raízes desses verbos (*b'r* = *queimar* e *'kl* = *consumir*), uma outra evidência é que a seqüência desses verbos é: *b'r* – *'kl* – *b'r*. Logo, a seqüência é *queimar* – *consumir* – *queimar*.

Parece, contudo, que as versões discordam dessa análise. Se transporarmos as seqüências grafadas em algumas dessas versões para uma tabela, o resultado será o seguinte:

Versão	Ex 3,2		Ex 3,3
	Raiz <i>b'r</i>	Raiz <i>'kl</i>	Raiz <i>b'r</i>
Bíblia de Jerusalém	Ardia	Consumia	Consome
Alfalit	Ardia	Consumia	Consome
Pastoral	Ardia	Consumia	Consome
Ave Maria	Ardia	Consumia	Consome
Loyola	Ardia	Consumir	Queima
Peregrino	Ardia	Consumir	Queima
A Torá	Ardia	Consumia	Queima
TEB	Ardia	Consumia	Queima
Almeida (1991)	Ardia	Consumia	Queima
Almeida/Vida	Ardia	Consumia	Queima
Vozes	Ardia	Consumia	Queimar

³ No Tanak inteiro, 94 vezes em 90 versos.

Que observações podem ser feitas dessa breve coleção? Primeiro: todas as versões tratam a mesma raiz *b'r* com duas acepções diferentes. Todas traduzem a raiz *b'r* do v. 2 como *arder*, enquanto que quatro traduzem a segunda ocorrência da mesma raiz *b'r*, no v. 3, por *consume*, e as outras sete traduzem esse mesmo verbo por *queimar*. Assim, a seqüência *b'r* – *b'r* é traduzida como *arder* – *consumir/queimar*. É certo que *b'r* pode ser traduzido tanto como *arder* quanto *queimar*. A questão é: *por que* traduzir a mesma raiz no mesmo texto por duas palavras diferentes? Por que os tradutores optam por traduzir a primeira ocorrência de *b'r* com um sentido, e a segunda, com outro?

Penso que a tradução da Vozes nos dê pistas para uma possibilidade de explicação para o fenômeno. Sua tradução de Ex 3,2b.3 é a seguinte: "Moisés notou que a sarça *ardia* mas não se *consumia*, e disse consigo: 'Vou chegar-me para ver este maravilhoso fenômeno: como é que a sarça não *pára de queimar*'". Aonde a versão foi buscar esse "*pára de queimar*"? Não teria sido da *tradição* de se ler essa segunda raiz como uma *confirmação* do que consta do v. 2⁴? Não teria sido do mesmo sentido de *consumir* ou de *queimar* na acepção de *ficar queimando sem se consumir*? Acho que sim. Acho que a teologia está definitivamente dirigindo os passos da exegese aqui. Parece que

⁴ Enquanto escrevo, sinto um certo medo de estar sendo inexoravelmente traído por minha intuição quanto à tradução da raiz *b'r* em Ex 3,2-3 – é que os exemplos de tradução que tomam os versos como uma unidade, e que, conseqüentemente, acabam traduzindo a segunda ocorrência de *b'r* como uma confirmação da raiz '*kl*' é muito grande. Veja-se, por exemplo, a tradução de David Rosemberg (mediada pela versão em português de Monique Balbuena): "ele olhou de mais perto: lá a sarça ardia no fogo, mas a sarça não se consumia (...) por que a sarça não se destrói" (BLOOM e ROSEMBERG, 1992, p. 160). A *Septuaginta* de Brenton, da Zondervan, traduz a segunda ocorrência da raiz *b'r* da mesma forma como traduz a raiz '*kl*': *katakaieto* e *katakaietai*, respectivamente. A *NVI* traduz "*embora a sarça estivesse em chamas*", *não era consumida*, e "*não queima*", a meu ver menos problemática do que a opção de sua mãe inglesa: *was on fire, burn up e burn up* (*New International Version*, da International Bible Society). A versão alemã *Die Bibel* da Deutsche Bibelgesellschaft, por exemplo, traduz a série com os verbos *brannte, verzehrt wurde* e (*nicht*) *verbrennt* (fazendo uso de dois verbos diferentes [*brennen* e *verbrennen*] para a tradução de *b'r*). Devo caminhar com prudência, mas, com relação à tradução das duas raízes de *b'r* pelo mesmo termo no vernáculo, bem acompanhado pelas versões em inglês: *burned, consumed e burn* (*The New King James Version*, da American Bible Society); *was burning, consumed e burnt* (*Revised Standard Version*, da The British and Foreign Bible Society); *burned, consumed e burnt* (*King James* da National Publishing Company).

anos, décadas, séculos, já mesmo (pelo menos) dois milênios de recapitulação plástica da cena da sarça ardente, ardendo e não se consumindo, fornecem melhores binóculos do que uma prancheta, o texto hebraico à mão e um bom dicionário do lado... Parece não vir ao caso o fato de que o *texto*, a rigor, afirme no v. 3 que *a sarça não queima* (*l'-yb'r*), com o que, naturalmente, passa a divergir da afirmação anterior de que *a sarça queima* (*b'r*); as versões descuidam desse *detalhe*, e adaptam a última afirmação à primeira – não é que *não queime*, é que *queima sem se consumir*, isto é, *não pára* (*nunca*) *de queimar*. Quem, contudo, é o sujeito que está dizendo isso? O texto? Não creio. Creio antes que o texto diga, primeiro, no v. 2, que a sarça *queima* (*b'r*), e que depois *ele mesmo* diga que a sarça *não queima* (*b'r*). Não acredito que se possa fazer apropriadamente o texto dizer que, quando ele diz no v. 2 que a sarça *queima*, o que ele está querendo dizer é que ela *queima*, sim, *queimando*, com chamas e tudo, e que, quando o texto diga no v. 3 que a sarça *não queima*, o que ele esteja querendo dizer é que a sarça *queima*, sim, *pero no mucho*...

Como é então que as versões lêem Ex 3,2-3? Penso que lêem assim: Moisés olha a sarça pegando fogo, mas sem que isso signifique que ela seja devorada completamente pelas chamas – *queimar queima*, mas não se *consume*. Diante desse espetáculo, Moisés quer aproximar-se para ver *exatamente* isso, isto é, como é que a sarça pode *queimar* sem ser consumida. As versões lêem Ex 3,2-3 como uma *unidade*.

A força da *tradição* e da *teologia* sobre a *exegese* não deve ser menosprezada. Um caso em especial interessa-nos. Seja-me permitido apresentar a citação de uma *nota* do artigo de Bernard P. Robinson, *Moses at the Burning Bush*:

In v. 2, the Bush is said to *b'r*, whereas in v. 3 Moses says that *is does not*. Moses, in other words, uses this verb to mean 'consume', whereas in the previous verse it means only to burn, and '*kl*' is used for 'consume' (ROBINSON, 1997, p. 118, *nota* 37).

A citação fala por si mesma, eu acho, e é impressionante! Se há no texto de Ex 3,1-6 um verbo que significa, no v. 2, *queimar*, e logo ali na frente ele é usado de novo, no v. 3, deve-se considerar que o autor o tenha usado essa segunda vez não com o mesmo sentido com que acabara de usar, mas com um sentido *diferente*; e esse sentido *diferente* é sacado do sentido do

verbo *consumir* que está bem no meio das duas ocorrências da raiz *b'r*. Isso significa que, em vez de o autor usar o mesmo verbo *consumir* para dizer *consumir*, ele usa o verbo *queimar*, que acabara de usar com o sentido de *queimar*, para, agora, surpreendentemente, fazê-lo dizer *consumir* – isso quando tinha à sua disposição o verbo *consumir* para dizer *consumir*, e quando tinha acabado de dizer *consumir* justamente com ele!⁵ Percebo no esforço de Robinson um testemunho de que a *exegese* quantas vezes vê-se *forçada* a submeter-se à obviedade tradicional, e, ao mesmo tempo, o caso ilustra o quanto é difícil para a *exegese* – não importa se na *igreja*, se na *academia* – abalar a *unidade*.

A questão é: *unidade? que unidade?*

AS RAÍZES HEBRAICAS E OS VERBOS EM LÍNGUA PORTUGUESA

O que aconteceria se traduzíssemos a raiz *b'r* com o mesmo verbo em língua portuguesa tanto no v. 2 quanto no v. 3? Vamos testar com duas possibilidades: *arder* e *queimar*. A série seria a seguinte:

A sarça <i>queima</i>	A sarça não se consome	A sarça não <i>queima</i>
A sarça <i>arde</i>	A sarça não se consome	A sarça não <i>arde</i>

Se tomarmos agora apenas as duas ocorrências da raiz *b'r*, um fenômeno realmente estranho acontece:

A sarça *queima* – a sarça não *queima*
A sarça *arde* – a sarça não *arde*

⁵ Robinson dá conta de que D. N. Freedman, em *The Burning Bush*, *Bíblica*, n. 50, 1969, p. 245-246 argumenta que o advérbio de negação *lo'* que antecede a segunda ocorrência da raiz *b'r* deveria ser corrigido para um *lu'* (*loc. cit.*), com o que se produziria o efeito de leitura que é *justamente* o sentido com que a *tradição* lê o texto – a sarça *queima*, mas não se *consome*; ela fica *queimando*, sem se *consumir*. Robinson não se dá por convencido por esse argumento de Freedman, preferindo a sua criativa (mas *tradicional*) leitura da raiz *b'r* com o sentido de *'kl*. Quanto à sugestão de Freedman, registre-se que o aparato crítico da *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (3 e 4 ed.) não apresenta qualquer observação concernente a nenhuma das duas ocorrências de *b'r* em Ex 3,2-3.

Parece que a segunda ocorrência da raiz *b'r* está ali justamente para *desdizer* a primeira ocorrência da raiz. Parece correto dizer que ela está ali, uma segunda vez, para dizer *precisamente* que *"não, a sarça não queima"*. Se essa percepção estiver correta, não temos *uma* afirmação em Ex 3,2-3, mas *duas*. Ex 3,2-3 não está dizendo que Moisés quer ver por que a sarça *queima*, mas não se *consome*; Ex 3,2 diz, sim, isso: que, *sim*, a sarça *queima*, mas não se *consome*; Ex 3,3, porém, não concorda com isso, mas, ao contrário, diz que *"não, a sarça não queima"*. Não temos nem unidade nem concordância. Temos duas afirmações – a segunda discordando da primeira: *"Queimou"*. *"Não queimou!"*.

É reconhecido o caráter composto de Ex 3,1-6⁶. Por exemplo, Jorge Pixley considera que *"há várias indicações neste trecho de que o texto atual é o resultado da combinação das tradições javistas e eloístas"* (PIXLEY, 1987,

⁶ Por exemplo, SELLIN e FOHRER, 1983, p. 200 e 209 (J e E); VERMEYLEN, 2002, p. 123 [e nota 26]; p. 128; THOMPSON, 1995, p. 65; WYATT, 1986, p. 361s. Herbert Donner considera que *"Êxodo 3/4 (...)* é secundário no sentido histórico-traditivo: uma antecipação da tradição sobre o monte de Deus" (DONNER, 2000, p. 131), com o que concordaria Frank Crüsemann (2002, p. 62s). Frank Crüsemann considera essa uma questão complexa, e a reduz às duas possibilidades aventadas: ou se trata de um texto composto, ou se trata de uma unidade (CRÜSEMANN, 2002, p. 63), mas nada menciona quanto à questão da tradução da raiz *b'r* em Ex 3,1-6. Segundo Milton Schwantes (1982, p. 30), os capítulos 3-4 e 6 de *Êxodo* constituem "compêndio, sendo a confluência de toda uma gama de experiências históricas e teológicas". Naturalmente, há opiniões contrárias. Cite-se Martin Buber (1958, p. 39) no capítulo *The Burning Bush* (p. 39-55), no qual afirma que a seção de Ex 3,1-4 não pode ser considerada como uma compilação de várias fontes e documentos, procedimento esse que consistiria no "fact that the text has not been fully understood". Segundo Buber trata-se de uma peça literária que representa o "fruit of a highly cultivated dialectic and narrative art" (BUBER, 1958, p. 39; também "J. Pedersen considerava Ex 1-15 como uma unidade coerente e autônoma" [Albert de Pury e Thomas Römer, em DE PURY, p. 52]). Diante da categórica declaração de Buber, resta-me apenas indicar para a sua própria tradução de Ex 3,3: "let me go across, and see this great sight – why the thornbush is not burnt up" (BUBER, 1958, p. 41). Buber fica nos devendo explicações para a sua tradução "burnt up", virtualmente *teológica*, e significativa dentro do título que dá para a seção: "Revelation at the Burning Bush" (BUBER, 1958, p. 39; cf. RINGGREN, 1963, p. 89; "he reveals himself to Moses in the burning bush"). Buber trata o episódio da *sarça* no nível da historicidade (BUBER, 1958, p. 59; 62; 66ss; 101; 154; 166 e 174). Deve-se fazer referência à afirmação de Erich Zenger de que "o texto de Ex 1,1-6,27 forma claramente uma unidade de composição" (ZENGER, 2002, p. 250). "Unidade de *composição*" não significa, necessariamente, *unidade de origem*, e, além do mais, em que pese todo o respeito incontornável a Zenger, ele descuida da questão da tradução de *b'r* justamente em Ex 3,2-3 – aliás, como Buber.

p. 337). Curiosa é, no entanto, a afirmação do próprio Pixley à luz dessa consideração: "contudo, para a leitura do texto não é necessário tratar de separar as duas tradições que chegaram à sua forma final" (PIXLEY, 1987, p. 33⁸). Pixley não gastará nem uma linha para justificar sua opinião, mas, de nossa parte, penso que seria necessário que o fizesse⁹. Primeiro pelo fato de

Finalmente, requer-se atenção diante da declaração de Thomas Thompson de que "unfortunately, our problems are not solved by dismissing the documentary critics. The final form of the text, so central to more modern literary critics, is nearly impenetrable as a narration" (THOMPSON, 1995, p. 65) – Thompson refere-se *exatamente* a Ex 3, especialmente Ex 3,1-7! O apelo à declaração de Thompson é-me muito útil no presente contexto, mas devo admitir que deve significar alguma coisa o fato de que em um artigo que tenha por objetivo uma re-interpretação de Ex 3 e 6 (cf. THOMPSON, 1955, p. 66 e a *epígrafe* do presente artigo), e em que se mencione especial e especificamente a "epifania" de *Yahweh* na *sarça ardente* (cf. p. 70), em cujo contexto se apele inclusive para a tarefa de *exegese de ler o texto* ("how the text is to be read is the first task of exegesis" [p. 66, no início do argumento]), em nenhum lugar se discuta a questão de como o sentido da raiz *b'r*, fundamental quer-me parecer, para o *sentido* da própria narrativa, deve ser compreendido nesse texto. Ou se trata de uma questão irrelevante – e estamos a perder tempo aqui, ou Thompson deve ainda dar mais passos do que efetivamente deu em sua discussão sobre a "revelação" de *Yahweh* em Ex 3 e 6. Eis em que se resume a situação: apeiar para a absoluta ausência da discussão na literatura consultada é, afinal, a força ou a fraqueza deste artigo?

⁷ Por exemplo, recebemos de T. J. Meek a informação de que G. H. Skipwith (*Jewish Quarterly Review* (old series), XI, 1899, p. 250 *apud* MEEK, 1950, p. 118 nota 93) considera que a explicação para a divergência entre Gn 4,26 e Ex 3 dever-se-ia ao fato de que aquela passagem traduz a perspectiva *javista judaíta* de um conhecimento antigo de *Yahweh*, enquanto que Ex 3 representaria, *grosso modo*, a perspectiva *eloísta efraimita* mais tardia. Obviamente, Skipwith deve considerar a epifania como um fenômeno teológico de revelação de *Yahweh* como o *deus dos pais*. O presente artigo pensa diferente. É *somente* a atual estrutura de Ex 3 que permite a inferência, como se pode deduzir da seguinte afirmação: "the tradition as we have it in the Book of Exodus treats *Yahweh*. The God who reveals him self to Moses as a deliverer-god, as being one and the same with God of the fathers (Ex 3,4ss; 6,1ss)" (VRIEZEN, 1967, p. 104) – observe-se: "a tradição como nós a temos no Livro de Êxodo", mas acrescente-se a isso o problema da *tradução* de Ex 3,1-6, *objeto* deste ensaio.

⁸ Rendtorff faz afirmação semelhante: "a exegese deve tomar por objeto o texto em sua configuração atual" (RENTDORFF, 2002, p. 99). Rendtorff argumenta que deve ser assim porque "os últimos autores compuseram o texto atual" (*loc. cit.*). Sim, mas com isso só se afirma metodologicamente que essa forma atual se refere a *esses* "últimos autores", enquanto que as *formas anteriores* referir-se-iam necessariamente aos *autores anteriores*. O *texto* não é uma grandeza ontológica independente, mas um meio para a reconstrução do *evento* histórico implícito cada vez em cada respectiva camada de redação. Evento histórico e sentido textual são grandezas inseparáveis, a menos que se eleja o texto e *seu* mundo como sede de sentido, nos termos de uma perspectiva hermenêutica pelo viés da *intentio operis*.

⁹ Por exemplo, Odette Mainville afirma que "compreender a intenção original de um texto permite evitar interpretações equivocadas, senão inteiramente errôneas" (MAINVILLE, 1999, p. 10). Imediatamente, afirma que o enfoque exegético histórico-crítico é fundamental para tal empreendimento. Ora, o sentido original de um texto não se resume –

que a teoria das fontes parece que àquela altura já estava sendo questionada¹⁰, e que qualquer referência a ela deve necessariamente, agora, ser justificada. Segundo, porque em termos histórico-sociais, não há qualquer valor diferenciado entre a *forma final* e as *fontes* (se for ainda conveniente o termo), porque, a rigor, cada momento histórico é um momento único, seja aquele mais antigo (mas de quando mesmo?), o da "fonte", seja esse mais recente, o da "redação", seja mesmo um outro ainda mais novo, o da "releitura". Em termos histórico-sociais, inspirando-me em Bloch, há carne humana em todos esses momentos¹¹.

Diferente é a situação não da *redação*, mas da *releitura* proveniente de lapso de tradução do texto¹². Esse preciso lapso é merecedor ele mesmo – se efetivo – de uma análise histórico-social (mas nesse caso estaríamos diante da *história dos efeitos* do texto, e não de qualquer dos capítulos da crítica histórica relacionada ao *texto* em si). Se a tradução de um texto deturpa um fenômeno histórico-social, essa tradução deve ser revista a fim de que se possa efetivamente observar o *fenômeno*. Ora, parece possível perceber que a

ainda que o abarque – ao sentido da forma *final* desse texto, mas, se o enfoque é histórico-crítico – e principalmente se é *histórico-social* – deverá necessariamente partir da forma *original* desse texto, recorrendo necessariamente à história da redação para aperceber-se criticamente dos diversos sentidos que esse texto assumiu durante sua gestação, desde a forma original, até a forma atual. As releituras aplicadas sobre a forma atual consistiriam capítulo da história dos efeitos desse texto, sendo um capítulo dispensável para a tarefa de determinação do seu *sentido* histórico.

¹⁰ Cf. PURY, Albert de. *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. 2 ed. Trad. de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002. Particularmente, o primeiro artigo, Albert de Pury é Thomas Römer, *O Pentateuco em Questão: posição do problema e breve história da pesquisa*, p. 15-85.

¹¹ Refiro-me à afirmação de Marc Bloch: "Já o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está a sua caça" (BLOCH, 2001, p. 54). Jacques Le Goff, a quem coube o prefácio da edição, considerou igualmente relevante a afirmação, posto que a cita (*idem*, p. 20), acrescentando: "Marc Bloch é um faminto, um faminto de história, um faminto de homens dentro da história". Se a exegese é isso, a caça dos homens na história através de seus vestígios recuperáveis no nível da escrita, e não uma tentativa de reconstrução ontológica de um mundo teológico, então considero minha perspectiva exegética uma *imitatio* dessa caça, o que faz com que não apenas a forma final canônica se apresente como exegeticamente relevante, mas mesmo qualquer glosa secundária é gesto de gente, é resto de gente, tem gosto de gente – é vida, é história, é caça!

¹² Cf. a nota acima sobre a afirmação de Odette Mainville quanto a *erros de interpretação*.

manutenção da leitura de Ex 3,1-6 como uma *unidade genética* constrói-se cada vez à custa da tradução dessa perícope – porque também quero crer que uma tradução o mais literal possível da passagem reduza a *unidade* a um exercício de *midrash* polêmico próprio do judaísmo. Ex 3,1-6 não parece constituir uma *unidade*, mas um processo coroado por uma *retificação histórico-hermenêutica* em sua forma final. Alguém dissera que a *sarça queimara*, mas que *não se consumira*. Outra pessoa parece não gostar dessa idéia, e pôde dizer: “*não, a sarça não queimou não, senhores!*”. Ex 3,1-6 não é uma *unidade* – é uma *polêmica!*

A polêmica deixa-se anunciar pela raiz usada nos v. 2 e 3 – *b'r*. A tradução diferenciada por verbos distintos deixa-se conduzir por uma espécie de síndrome de unidade teológica. Um quadro foi pintado pela leitura teológico-histórico-traditiva de Ex 3,1-6 e todos os olhos se viciaram: “*a sarça arde, mas não se consome; por que não se consome?*”. Considerada a tradução da raiz *b'r* com o mesmo sentido tanto no v. 2 quanto no v. 3, então a leitura seria: “*a sarça arde, mas não se consome; por que não arde?*”. Não há unidade. E disso se desconfiava já a partir da referência aos dois designativos para a *divindade*: *'elohim* de um lado, e *Yahweh* de outro. O v. 4 é sintomático nesse sentido: “*E viu Yahweh que se aproximava para olhar, e clamou 'elohim do meio da sarça*”. Como se pode perceber, é *Yahweh quem vê Moisés se aproximando*, mas é *'elohim quem clama de lá*¹³.

Sem considerarmos a possibilidade de transformar o presente ensaio num exercício de crítica da redação de Ex 3,1-6, mas praticando um pouco das possibilidades da ferramenta exegética, parece possível afirmar que a *polêmica* afirmação do v. 3 de que *a sarça não queimou* – não que “*não se consumia*” – está ligada ao termo *Yahweh*, e não ao termo *'elohim*. Talvez seja possível distinguir pelo menos três níveis de redação em Ex 3,1-6. Num primeiro, estavam *'elohim* e o tema da *montanha*; num segundo momento, acrescenta-se a referência a *Yahweh* e à *sarça* que queima e não se consome; finalmente, num terceiro momento, inclui-se a *glosa* polêmica: *não, a sarça não queimava não*.

¹³ Robinson tem consciência disso, mas tenta uma solução *harmonizante* (ROBINSON, 1997, p. 112). Observe-se acontecimento semelhante em Gn 7,16: *elohim* e *Yahweh* lado a lado num mesmo versículo, indicando justaposição de tradições *sacerdotal* e *javista* (pós-sacerdotal).

Podemos tentar uma diferenciação gráfica:

3,1a *Moisés estava pastoreando o rebanho de Jetro, sogro dele, sacerdote de Midian.* 3,1b_x *E conduziu (ele) o rebanho além do deserto,* 1b_β *e chegou (ele) à montanha do 'elohim – ao Horebe.* 3,2a *E apareceu o Mensageiro de Yahweh para ele numa chama de fogo no meio da sarça.* 3,2b_x *E (ele) olhou, e eis que a sarça queimava no fogo,* 2b_β *e a sarça não era [ela] consumida.* 3,3a_x *E disse Moisés: 3a_β que (eu) me aproxime, por favor, e olharei (eu) 3a_γ esta grande aparição: 3,2b_x por que não queima a sarça?* 3,4a *E viu Yahweh que se aproximava para olhar, e clamou 'elohim do meio da sarça,* 3,4b *e disse (ele): Moisés, Moisés. E disse (ele): eis-me.* 3,5a *E disse (ele): não te aproximes daqui.* 5b_x *Tira as tuas sandálias de sobre os teus pés,* 3,5b_β *por que o lugar que tu (estás) de pé sobre ele 5b_γ terra de santidade é.* 3,6a_x *E disse (ele): eu (sou) o 'elohim do pai de ti,* 6a_β *o 'elohim de Abraão, o 'elohim de Isaque, e o 'elohim de Jacó.* 3,6b_x *E tapou Moisés as faces dele,* 6b_β *porque temeu (ele) 6b_γ olhar para o 'elohim.*

No texto acima, a parte em **negrito** corresponderia ao primeiro nível redacional¹⁴; a parte em tipo regular (sem **negrito** e sem **sublinhado**) corresponderia ao segundo nível redacional; e a pequena parte **sublinhada** (v. 3b) corresponderia ao terceiro e último nível redacional – e, para o que temos apontamos nossa mira: a *polêmica*.

POR QUE NÃO QUEIMA A SARÇA?

A tentativa de identificação dos níveis de redação de Ex 3,1-6 deve ser tomada como um exercício¹⁵. Um artigo como esse não poderia deixar de propor uma conjuntura para o problema das raízes de *b'r* nos v. 2 e 3 – uma

¹⁴ Não descartaria a hipótese de essa etapa constituir na verdade o terceiro nível redacional, a menção à *sarça* que queima, mas não se consome, constituir a primeira, e a *glosa* polêmica, a segunda. Tudo dependeria do caráter traditivo da narrativa de vocação.

¹⁵ Que tem contra si, por exemplo, a classificação de GOTTWALD, 1988, p. 179, tábuas 11, que trata Ex 3,2-4a como *javista* e 3,1,4b como *eloísta*. Cf. VERMEYLEN, 2002, p. 128; 159.

distinção proposicional, respaldada e sustentada pela identificação semântica das raízes. Insista-se, contudo, no fato de que o leitor não deve considerar essa tentativa como uma *afirmação categórica* – é mesmo uma proposta inicial. Contudo, necessária – e que parece fazer sentido. Poder-se-ia dizer que aquele primeiro nível corresponderia, aí sim, ao que Pixley considerou como “esquema usual das vocações proféticas” (PIXLEY, 1987, p. 33). É somente pela sua decisão de não considerar necessária a separação das “fontes” que Pixley acaba tratando toda a perícope sob essa classificação, a meu ver válida apenas para o primeiro nível¹⁶. Nele, *‘elohím, o deus dos pais* (e não *Yahweh*¹⁷) vocaciona¹⁸ Moisés em Horebe¹⁹, a terra de santidade. Não nos interessa esse nível dessa vez. A carne humana de que nos alimentaremos, como o *ogro* de Marc Bloch, é aquela por trás do segundo (Ex 3,2-3a.[4a]*) e, principalmente, do terceiro (Ex 3,3b) nível de redação – respectivamente, “a sarça queimou, mas não se consumiu” e, “não, a sarça não queimou”.

Afinal, *queimou ou não queimou* a sarça? Bem, escrevi um artigo sobre Gn 1,2 em que tomava a passagem como uma contra-crítica sacerdotal a uma crítica profética que teria afirmado que a destruição de Jerusalém acontecera como castigo por causa da culpa da elite dirigente da cidade – incluídos aí

¹⁶ Que, cf. a nota 14, poderia ser o terceiro. Westermann trata tanto Ex 3-4 quanto Ex 6 como narrativas da *chamada* do mediador (WESTERMANN, 1967, p. 57). Mas ainda Jacques Vermeylen pronunciava-se há alguns anos afirmando que os versos 4b e 6a (partes que aqui classifico como pertencentes à camada original) seriam de E (cf. DE PURY, 2002, p. 123, nota 26). Na mesma nota, Vermeylen acrescenta que considera “os v. 5 e 6b-9 (...) mais recentes): de todo caso, não devem pertencer à(s) camada(s) relacionada(s) aos verbos *queimar* e *consumir*. Vermeylen considera de E: 3,1b*.4b.6aa (p. 128). Quanto a 3,1-4*, Vermeylen trata como da família *javista salomônico*, datando a “família” entre 970-950 (p. 132, 149).

¹⁷ Wright afirma que o *deus dos pais* foi identificado com *Yahweh*, e indica para Ex 3; contudo, não discute a questão (em que nível redacional e a partir de que passagem; estaria referindo-se a Ex 3,1-6?) (WRIGHT, 1957, p. 51).

¹⁸ Para uma aproximação ao texto nessa perspectiva, cf. ROBINSON, 1997, p. 111. Robinson declara tratar-se de uma tentativa de verificar como os leitores pós-exílicos do texto o percebiam (cf. p. 109ss).

¹⁹ Referindo-se a W. J. Phythian-Adams (*The Call of Israel*, 1934, p. 131-133; *The Fullness of Israel*, 1938, p. 92-94) e F. V. Winnett (*The Mosaic Tradition*, 1949, p. 72-76; 100-102; 117), T. J. Meek afirma que a designação Horebe consistiria numa designação mais antiga, localizando a montanha sagrada próximo ao Golfo de Ácaba, na borda ocidental da terra de Midian, ao passo que *Sinai* seria uma designação característica de P. Para outras informações, cf. ZENGER, 1989, p. 53Ss. Para uma discussão sobre a identificação entre *Yahweh* e o *deus dos pais*, cf. ALT, 1981, p. 31ss.

nominalmente os sacerdotes (RIBEIRO, 2002). Tenho razões para supor – certo ou errado é questão de o leitor o decidir – que o tema da *sarça que queima* gravita em torno da mesma questão: *o tema do castigo aplicado ao cativo*.

Já Pixley relacionava Ex 3,1-6 a certos relatos de vocação profética, entre os quais Is 6,1-13 (PIXLEY, 1987, p. 34; HOLMGREN, 2002, p. 76; SMITH, 2002, p. 634). Interessa-nos essa relação, principalmente pelo fato de que Is 6,1-13 *também apresenta níveis redacionais*, um dos quais consiste exatamente em afirmar que a desgraça não foi completa, e do toco renasce um broto. Refiro-me aqui à tese da crítica da redação de que o arremate de Is 6,13 consista numa glosa que lê os sobreviventes judeus da *golah* como *uma semente santa*²⁰. A desgraça prevista na vocação de Isaías parece ter-se cumprido – mas não de todo a ponto de não permitir que mesmo aquele toco queimado não brotasse. Ora, sobreviventes da catástrofe vão *ler-se como broto, como semente santa*. Castigo houve – mas não por completo (cf. Lv 26,27-46). Penso que essa mesma leitura esteja presente no (que aqui se trata como) segundo nível de redação de Ex 3,1-6: o cativo foi um castigo, mas a sarça não se consumiu. Castigo, sim, destruição, não! Fogo, sim, mas um fogo que queima sem devorar... Um fogo como que, se possível fora, “*gracioso*”...

Há pelo menos um paralelo a meu ver perfeito que serve para ilustrar tanto o uso das raízes *b'r* e *kl* em conjunto, quanto o sentido exato de *queimar* e *devorar* como símbolos para *castigar* e *destruir*. E – não nos admiremos – trata-se justamente de uma narrativa das perícopes das *murmurações do deserto*: Nm 11,1-3²¹. O povo queixa-se aos ouvidos de *Yahweh*. *Yahweh* ouve a

²⁰ Por exemplo, CROATTO, 1989, p. 62. “restarão apenas os tocos das árvores cortadas rente ao chão. Até aqui devia se estender o texto mais antigo que interpretava a pregação de Isaías. Em segundo lugar, as três últimas palavras do texto hebreu (‘esse foco será uma *semente santa*’) pertencem a uma releitura posterior que, como já se sabe, aproveitou o símbolo de destruição para invertê-lo em sinal de esperança”. Divirjo nesse final de Croatto, porque considero que não se trata de uma glosa de esperança, mas de afirmação política – é a *golah* que se toma como *semente santa*, e nisso não se trata de esperança, mas de *posicionamento*. É o mesmo caso em Ex 3,3: *não, a sarça não queimou*.

²¹ Robinson prefere outro caminho: relaciona Ex 3,1-6 no que concerne à figura da *sarça* uma referência a Is 43,2 e o tema da *proteção durante a provação* (o que acaba constituindo um reforço para a percepção aqui defendida de que esteja por trás dessa figura a provação do cativo), bem como Nm 8,4 e uma referência pictográfica à *Menorah* como presença de *Yahweh* durante essa provação (ROBINSON, 1997, p. 111-

queixa, e sua ira se acende. Acesa a ira, o fogo queima (*b'r qal*) e consome (*'kl qal*) uma parte do povo. O povo clama a Moisés; Moisés intercede a Yahweh; Yahweh suspende o fogo: "e chamou o nome daquele lugar *tab'erah*, porque queimou (*ba'arah*) entre eles o fogo de Yahweh" (Nm 11,3). Isso de dizer que queimou entre eles o fogo de Yahweh é o mesmo que dizer que Yahweh os castigou – queimou-os e os devorou o fogo da ira de Yahweh. Na tradução de André Chouraqui, Nm 11,1b soa assim: "Um fogo de lhvH/Adonai se abrasa contra eles e come a extremidade do acampamento" (CHOURAQUI, 1997, p. 111). Queimou-os e os devorou porque se queixaram – porque reclamaram, porque pecaram. Queimar implica em castigar²² – castigar implica em pecar.

122). Seja como for, percebe-se a tentativa declarada pelo próprio Robinson de recuperar a forma como os leitores exílicos e pós-exílicos liam Ex 3,1-6. Interessante, igualmente, seria observar a referência de Wyatt à sarça como figura da árvore da vida que, nesse caso, estaria no deserto, um contra-senso que se explicaria pela composição exílica da narrativa (WYATT, 1986, p. 363; escrevendo em 1986, logo, antes de Robinson, já fizera referência à Menorah em associação à idéia da árvore da vida). Além de Nm 11,1-3, cf. as seguintes passagens onde *b'r* e *'kl* são usadas conjuntamente: Ex 22,5 (se alguém deixa queimar o fogo e esse fogo consome um campo, o homem deve pagar pelo campo; cf. Is 3,14); Lv 6,3-5 (o fogo queima e consome o holocausto); Dt 5,23-25 (o fogo queima sobre a montanha e o povo teme que o fogo os consuma); Dt 9,15-18 (no episódio do bezerro de ouro, arde a montanha em fogo, e Moisés não come [*'kl*] nem bebe a fim de que Yahweh não extermine o povo [um caso de simpatia? Moisés não come para que o fogo não devore? Cf. Sl 106,18-20]); Dt 26,12-14 (comer e queimar as primícias); 2 Sm 22,9 || Sl 18,9 (uma teofania, mas se trata de um fogo que consome; cf. Is 30,27); 1 Re 14,10-11 (a casa de Jeroboão é queimada como se queima o lixo, enquanto seus moradores são devorados pelos cães e pelas aves do céu); 1 Re 16,3-4 (a casa de Baasa é queimada e seus membros, devorados pelos cães e pelas aves do céu); 1 Re 21,21-23 (a casa de Acabe será queimada e devorados seus representantes); Jó 1,16 (é narrada a morte de ovelhas e pastores de Jó como tendo sido causada por um fogo de *'elohim* que queima e devora); Sl 79,5-7 (a ira de Yahweh queima o povo, que é devorado pelas nações!); Is 9,17 (o fogo queima e devora as florestas por causa da impiedade); Is 10,17 (o próprio Yahweh converter-se-á em fogo e queimar matagal e espinheiros em um só dia, consumindo-os [um oráculo contra a Assíria como Is 30,30-33?]); Is 30,30-33 (o fogo de Yahweh queima e consome a Assíria); Is 44,15-16 (os homens fazem ídolos com um pedaço de madeira, cuja outra metade é queimada para cozer alimentos, que são comidas); Is 50,9-11 (sentido *duvidoso*); Jr 7,18-20 (o fogo de Yahweh devora o povo porque queimam oferendas à rainha dos céus); Jr 21,11-14 (o fogo de Yahweh queima e consome, por causa da injustiça); Lm 2,3 (Yahweh queimou Jacó e consumiu tudo ao redor); Ez 21,3-4 (Yahweh queimará um fogo que devora desde o Neguev até o norte); Os 7,4-7 (Efraim – um forno que queima e devora os juizes). A partir dessa série, devemos nos colocar um tanto mais dispostos a refletir sobre a conjunção das raízes de *queimar* e *consumir* em Ex 3,1-6: não são incidentais, mas fundamentais.

²² Não parece necessário excluir a idéia de que a sarça seja uma figura da Menorah (ROBINSON, 1997, p. 119s); projetada como representação do exílio (o que no artigo de Robinson significa a permanência no Egito [p. 111ss]), porque a narrativa da transferência da glória de Yahweh (Ez 10,18-22) para a Babilônica deve necessariamente traduzir a idéia de que Yahweh está com a *golah*. Portanto, representação do exílio e, ao mesmo tempo, símbolo da presença de Yahweh com o povo exilado.

Nesse sentido de castigo deve ser lido o segundo nível redacional de Ex 3,1-6²³. A sarça deve de alguma forma representar o próprio Israel²⁴. No meio dele queima o fogo de Yahweh²⁵, mas não o consome. A raiz *b'r* é sacada em Ex 3,1-6, no segundo nível redacional, *javista*²⁶, mas posterior, claro, ao primeiro nível *vocacional*, com o mesmo sentido de castigo. Sim, queima um fogo em Israel, mas é o fogo de Yahweh – assim como é o vento de *'elohim* que a seu tempo destrói a terra (RIBEIRO, 2002, p. 585). No meio da sarça – no meio do povo – queima o fogo de Yahweh, mas é um fogo com graça²⁷, porque

²³ Contra a opinião de Vermeylen (DE PURY, 2002, p. 136), para quem "a teofania da sarça, com a designação de Moisés como líder de seu povo" pertence aos textos da família *javista salomônico* [970-950], ao passo que a "teofania da sarça (acréscimos)" pertenceria à família dos textos de tipo *eloísta* [entre 750 e 587] (p. 128). Naturalmente, Jacques Vermeylen não menciona a questão dos verbos *queimar* e *consumir*.

²⁴ Naturalmente que esse tipo de afirmação tem contra si, por exemplo, a afirmação de Theophile James Meek, que, falando de Yahweh, diz que "his ophanies to Moses were in a flame of fire (Ex 3,2)", referindo-se, bem se vê, exatamente a Ex 3,2 – à sarça (MEEK, 1950, p. 100s). Deve-se registrar que Meek enumera outras epifanias (trovão, brilho e nuvem em Ex 19,16ss; 24,15ss [MEEK, 1950, p. 101]). É possível que a tradicional abordagem de Ex 3,2-3 como teofania exerça influência na percepção de Meek. Por exemplo, cf. a declaração de Robinson quanto ao fato de que o "milagre" da sarça que queima e não se consome poder representar a sobrevivência do povo no Egito como resultado da intervenção de Yahweh (ROBINSON, 1997, p. 111s), bem como sua referência ao fato de que a situação do povo no Egito ser descrita através da figura de uma caldeira fervente (p. 115, indicando para Dt 4,20, 1 Re 8,51 e Jr 11,4). A partir desses argumentos, Robinson sugere que afinal a mensagem da "visão" seja justamente essa – a perseguição não consumiria o povo. Por outro lado, o fato de que a sarça possa de algum modo representar o candelabro de sete braços (ROBINSON, 1997, p. 119) não invalida a percepção de que, afinal, não represente a divindade tanto quanto sua representação institucional – o povo e o culto. De qualquer forma, já Wyatt tratava a imagem como simbólica (WYATT, 1986, p. 362).

²⁵ Cf. Dt 32,1-43, apropriadamente, os v. 15ss. Jacó teria se debandado para o lado dos ídolos (v. 15-18). Yahweh vê isso e fica enfurecido (v. 19-21). Por conta de sua ira, que arde, seu fogo vai queimar e devorar a terra e seus produtos (v. 22-26). Yahweh, contudo, reflete sobre a completa destruição do povo (v. 27-38) e decide-se não destruir a nação, antes, vingar-se dos inimigos do povo (v. 39-43). Como leitura pós-exílica da história de Israel dos primórdios até os dias do cativo, o cântico adapta-se ao conceito de leitura do cativo como castigo (com graça), conceito desenhado com as expressões *fogo*, *queimar* (a rigor, duas raízes diferentes da que é empregada em Ex 3,2-3) e *consumir*.

²⁶ Com *javista*, porém, não se quer indicar para a teoria da fonte J, naturalmente, porque se a intuição defendida estiver correta, o segundo nível redacional é pós-exílico (cf. WYATT, 1986, p. 361).

²⁷ Indiretamente, Wyatt pode ser indicado. Sua tese é a de que o episódio da sarça ardente é uma composição exílica (WYATT, 1986, p. 363), e representa, mediante

queima, mas não devora; queima, mas não consome. Não é o fim, porque o fogo é o fogo de *Yahweh*, e não permanece a sua ira para sempre. Em termos histórico-sociais, vale dizer que o segundo nível redacional diz: *não, não foi o fim* – a sarça queimou, mas não se consumiu.

Assim, pela comparação com o possível nível redacional de Is 6,13 em que os sobreviventes da *golah* se lêem como *semente santa* da catástrofe de 587 a.C.²⁸, tanto quanto pela recordação de que Nm 11,1-3 emprega os mesmos verbos presentes no segundo nível redacional de Ex 3,1-6 para falar de castigo e morte, parece ser possível ler, então, esse segundo nível redacional de Ex 3,1-6 como uma afirmação no sentido de ratificar, sim, uma certa dose de castigo²⁹ aplicado à *golah*, mas um tipo de castigo unido à graça, digamos assim, porque não se consome a sarça. Essa leitura é possível de a fazer o próprio remanescente da *golah* que se vê, afinal, *sobrevivente*. Essa representatividade da *golah* reconhece uma certa culpa a ser expiada – culpa que foi expiada, porque agora estão vivos, não foram consumidos, não foram devorados: a sarça queimou, mas não foi consumida! Por outro lado, talvez não seja realmente um caso de *reconhecimento de culpa em si mesmo*, mas que culpa houve quem sabe sobre terceiros, então *consumidos*, posto que castigo houve – a sarça queimou –, mas que não foi consumida a sarça *até o fim* – porque ela, ei-la aqui, a *golah* é a sarça, em cujo meio arde, queima mesmo o fogo de *Yahweh*, sem consumi-la – muito pelo contrário! Ou a culpa foi expiada e a *golah* agora está livre, ou a queima da sarça foi o castigo sobre terceiros (cf. Jr 51,3), e a *golah* não foi consumida: seja como for, sim, a sarça queimou, mas não foi devorada³⁰.

Talvez com essa segunda opção estejamos mais próximos da verdade

paralelos simbólicos com a *Menorah* e a *árvore da vida*, o *símbolo da vida e da divina graça* (p. 364) plasticamente moldada na cena da sarça que queima e não se consome. O deserto em que a sarça está plantada é "Babilônia", o que significaria que o conceito de territorialidade aplicado a *Yahweh* foi relativizado pela experiência do *exílio*. Importa apropriarmos-nos da percepção de Wyatt de que a narrativa aponta para e é lida a partir da experiência do *exílio*. Cf. nota 22. Sinais de releitura do *exílio* como *graça* podem ser vislumbrados na afirmação de Eichrodt, no sentido de que aquilo que aos olhos de todo mundo pareceria um castigo celeste – *como o exílio parecia até aos olhos dos próprios exilados* – transformar-se-ia em vida. Eichrodt indica passagens como Is 49-55; Jr 29,12-14; Ez 18; 33,10s (EICHRODT, 1954, p. 69).

²⁸ Recordemo-nos que já se tem tratado o *javista* como de origem pós-exílica (cf. THOMPSON, 1995, p. 58).

²⁹ Cf., por exemplo, Lm 2,3 e Jr 21,11-14 (cf. nota 18).

³⁰ A nota de Alonso-Schökel a Ex 3,1-6 na *Peregrino*, porque considera a sarça uma teofania de *Yahweh*, explica a "unidade" pressuposta no fato de a sarça queimar e não

– porque seria apenas o caso de mais umas duas ou três gotas, e eis a polêmica de Ex 3,3b – uma revisão³¹ hermenêutico-teológica³² pré-hidratada e pronta para beber: *castigo? mas que castigo?*

Ora, se dizer que *queimar* é figura para *castigar*, então temos de admitir que, se o terceiro nível de redação quer *desdizer* justamente essa acepção – não, não queimou – quer, então, dizer que não, não houve castigo³³. A sarça não queimou! É possível? Penso que sim. Temos, inclusive, a possibilidade de ler Os 2,16-23* como essa precisa leitura dos fatos³⁴ – o cativo não *foi um castigo*, foi um *encontro de amor* – foi mesmo uma ocasião de núpcias! Não admira que num ambiente teológico assim não se possa concordar com uma

se consumir, com a afirmação de que "não se consome, porque esse fogo não precisa de combustível; não se consome, porque não tem culpa a expiar". É possível. Não o creio. Se minha advertência quanto à tradução da raiz *b'r* nos v. 2 e 3 estiver correta, e a *Peregrino* passa ao largo dela, a glosa polêmica do v. 3 necessita de uma leitura prévia em que esse fogo que queima fora lido, sim, como castigo, porque, agora, então se suprime essa idéia pela negação do verbo – não, não queimara, não.

³¹ O terceiro nível redacional de Ex 3,1-6 consiste, a rigor, em uma pergunta simples: *por que não queima a sarça?* Lida como uma polêmica em relação à afirmação do segundo nível (Ex 3,2-3a.[4a]*) a *pergunta* poderia funcionar como um argumento retórico: a sarça queimava, mas não se consumia; então, na verdade *não queimava*. "Por que não queimava?" pode funcionar como uma pergunta retórica cuja resposta, naturalmente, está pressuposta: *porque não era castigo!*

³² Segundo Milton Schwantes, Ex 3-4 constitui-se como *diálogos*. "são formulações da reflexão. São reflexão na forma de diálogo" (SCHWANTES, 1982, p. 32; cf. RENCKENS, 1969, p. 100; VERMEYLEN, 2002, p. 123). Mais uma vez não se trata de uma afirmação de crítica da redação, de forma que não podemos aplicar especificamente a afirmação de Schwantes a *essa* ou *aquela* referência em Ex 3-4; por outro lado, podemos relacioná-la indistintamente a *todas*. Não é, por exemplo, uma espécie de *diálogo* o que acontece quando, alguém considera que, sim, a sarça *queimou*, enquanto mais adiante alguém *desconsidera* isso, afirmando que *não, não queimou, não*. Devo, contudo, registrar que a próxima afirmação de Schwantes é dizer que o conteúdo desses diálogos é Deus e que, no que diz respeito à *sarça*, não me parece que o tema seja tanto "Deus" quanto o próprio "povo". Mais uma vez toma-se o *todo*, a partir do qual as *partes* são subentendidas. É tanto o risco como a opção metodológica de certa operação da *teologia*, que corre sempre o risco de levantar vôo desde o solo de Canaã até o mundo platônico das idéias e a ontologia dos filósofos.

³³ Que fique claro – não houve culpa *para a golah*, posto que culpa houve, e foi castigada (cf. na nota 18 as ref. a Jr 7,18-20; Ez 21,3-4). A questão da *leitura teológica* do cativo não é uma questão que se vá dirimir desde a perspectiva de *Israel*, como se algum dia tenha havido *uma leitura*. Em termos histórico-sociais, cada comunidade em *Israel* tinha a sua própria leitura do cativo. *Grosso modo*, podemos admitir que enquanto a elite sacerdotal culpava o *povo* (Jr 7,18-20, Ez 21,3-4; cf. RIBEIRO, 2002), o *povo* culpava a elite governante, incluída aí a elite sacerdotal (Lm 2,3; Jr 21,11-14). *Israel* não é uma *unidade*, tanto quanto Ex 3,1-6.

³⁴ Cf. RIBEIRO, 2003.

leitura anterior que tomava a sobrevivência como uma misericórdia final, depois de um processo de severo castigo – não, não há que ter havido misericórdia, porque não havia culpa, havia amor; não houve *cativoiro*, houve *sedução*. Veja lá que a *arca de Noé* fica mesmo boiando sobre as águas, enquanto abaixo dela tudo se consome³⁵...

Se prescindirmos do nível redacional relativo à vocação “profética” de Moisés, poderíamos instalar os dois outros níveis redacionais, o primeiro, a referência à sarça queimando e não sendo consumida, em algum momento do exílio (a *golah* opera algum nível de reflexão sobre sua “culpa” nos eventos de 587 a.C. – ao menos algum grupo dentro da *golah*), e a segunda, a polêmica, a negação da idéia de castigo aplicado à *golah*, em algum momento durante³⁶ ou após a reconstrução do Templo de Jerusalém.

O quadro me transporta para Lc 24,12. Como se sabe, o *aparato crítico* da 27ª da *Nestle-Aland* dá conta de que esse verso não se encontra em alguns textos importantes. A *Bíblia de Jerusalém* sabe disso, mas está segura de que o verso deve ser mantido, o que, dado o fato de que sequer menciona esse aspecto crítico-textual, é questão resolvida para a *Peregrino*. Seja como for, num contexto em que os 11 são colocados sob suspeita – a ressurreição de Jesus lhes soa como delírio das mulheres (cf. o ainda crítico-literariamente suspeito “epílogo” de Mc (16,9ss)) – a afirmação de que “Pedro” teria voltado, sozinho, e “*crido*”, pode ser interpretada como uma intervenção da comunidade de Pedro – logo, um exercício de atualização histórico-traditiva “sobre” a tradição. O objetivo dessa “*glosa*” histórico-traditiva teria sido acentuar a participação de Pedro nos eventos fundamentais da paixão e da ressurreição num papel diferente do que lhe reservava parte (significativamente relevante) da tradição. Em que pese os problemas que uma tal constatação possa acarretar à dogmática e à eclesiologia, funciona bem historicamente. Tanto quanto a apropria-

³⁵ Cf. RIBEIRO, *Dilúvios*, artigo a ser publicado na Revista de Cultura Teológica, mais ou menos em maio de 2004.

³⁶ Um bom momento teria sido o confronto entre os representantes oficiais da *golah* e do império persa, de um lado, e os camponeses, de outro, durante os preparativos e os procedimentos de reconstrução do Templo de Jerusalém, conforme se pode deduzir da descrição histórico-teológica dos fatos descrita em forma poético-profética nas visões de Zacarias (cf. RIBEIRO, 2004), particularmente da referência à acusação contra a “pureza” do sumo sacerdote (quarta visão).

ção da agora tradição gerada pela revisão histórico-traditiva da participação de Pedro naqueles eventos. Refiro-me a Jo 20,3, verso em que se acata a revisão histórico-traditiva: ok, Pedro voltou, sim ao túmulo (cf. Lc 24,12). Mas alto lá! Ele não voltou sozinho – voltou com “o outro discípulo”; e mais: “o outro discípulo” correu mais rápido, e chegou primeiro! Ora, assim como a comunidade petrina revisou a tradição e corrigiu a participação de seu fundador, quero crer que a comunidade joanina fez ainda melhor – acatou a revisão da comunidade petrina para, através dela, fazer sobressair ainda mais o seu próprio fundador sobre o outro, porque parece que chegar na frente dá um *status* de relevância e urgência ao “outro discípulo”, logo, à sua comunidade... Isso lembra a tradição que li em Jean Louis Schomberg, em *A Verdadeira História dos Concílios* (que aqui cito de memória): durante as disputas cristológicas relacionadas a Nicéia, representantes ocidentais e orientais se colocavam de um lado e de outro da tradição, identificando-se com os eventos registrados nos *Evangelhos*. Os orientais diziam que os ocidentais não podiam entender nada do Cristo – logo, da Cristologia – porque não caminharam com ele; ao que ouviam a contra-crítica feroz de que, se por um lado os ocidentais não andaram com ele, tão pouco o mataram, privilégio que podia bem caber àqueles... Ex 3,1-6 pode constituir um fragmento desse mesmo tipo de atualização histórico-traditiva: comunidades inteiras se projetam dentro da tradição para, atualizando-a, atualizarem a si mesmas. Para aqueles que entenderam, num momento x, que sim, enquanto representantes da *golah*, entendiam terem experimentado uma parte de castigo, e outra de graça – e essa leitura cabe bem a quem teria marchado literalmente desde Jerusalém até os espaços dos campos de concentração ou das comunidades de re-instalação, na Babilônia – sob a forma de cativoiro e desterro, para esses, sim, a sarça queimara, e isso apesar de não se consumir... Para outros, porém, e provavelmente “outros” enquanto até descendentes da comunidade da *golah*, *herdeiros* das tradições, mas não necessariamente partícipes delas, essa idéia de *castigo* não parecia (melhor: “*não podia*”) condizer com o *status* de, agora, líderes de Judá, representantes do *ungido de Yahweh*, oficiais do Império de Sua Majestade, Dario (se estamos em 520 a.C.)³⁷ – Josué tem roupas limpas (cf. Zc 3,1-10³⁸).

³⁷ Cf. o artigo recente de Rainer Albertz sobre Dario presente nos oráculos reais do Dêutero-Isaias (ALBERTZ, 2003).

³⁸ A rigor, Josué ainda tem roupas sujas (cf. v. 4-5). Mas o quadro prepara a tradição para a isenção da culpa.

Queimou, segundo alguns; não queimou, segundo outros. História é hermenêutica? Sim – e não. Sim, é, se com História falamos de nossa interpretação dos acontecimentos reais; não, não é, se falamos dos próprios acontecimentos reais. Houve um cativo – o que significa dizer que um punhado de representantes da elite jerosolimitana foram deportados para a Babilônia de Nabucodonozor em levadas relacionadas aos cercos de Jerusalém que culminaram na destruição do templo e da cidade em 587 a.C. Agora, se esse cativo que houve foi ou não castigo de Yahweh – e para quem – isso, sim, depende de quem reflete sobre ele. Interessante é notar que o Tanak – logo, a tradição judaica – guardou as duas interpretações, as duas maneiras de refletir sobre o cativo. É só por conta disso que a exegese pode ler: “queimou” e “não queimou”. E só quando a exegese perde a capacidade de ler é que tenderá a dizer que “queimou”, mas “não se consumiu”, sim, “não se consumiu”.

CONCLUSÃO

Ex 3,1-6 consiste num texto compósito. Podem ser percebidos três níveis redacionais. No primeiro, elabora-se uma composição vocacional para Moisés no Horebe, a Montanha de 'elohîm. O tema da *unidade* entre 'elohîm e o *deus dos pais* trairia um contexto exílico ou pós-exílico para esse primeiro nível redacional (cf. THOMPSON, 1995, p. 73), que, contudo, poderia constituir, antes, um desenvolvimento pós-exílico a um tema pré-exílico. No segundo nível, elabora-se uma leitura do cativo babilônico da *golah* como castigo sustentado por *graça*: é aqui que cabe a afirmação clássica de que a sarça *queima* (raiz *b'ṛ*), mas não se *consome* (raiz *'kl*). No terceiro nível, *desdiz-se* o segundo nível, quando se diz: *não, a sarça não queimou* (raiz *b'ṛ*). Naturalmente, a inserção do segundo nível no primeiro faz-se em contexto de assimilação entre as tradições de 'elohîm e de *Yahweh*, e perde-se no tema complexo da redação final das narrativas constituintes do Pentateuco, bem como da própria *Torah*. A glosa polêmica do terceiro nível dá-se em relação *apenas* ao segundo nível, não necessariamente ao conjunto nível um + nível dois, de modo que não é aqui o lugar para uma afirmação se o texto atual de Ex 3,1-6 é o resultado da equação *nível um + (nível dois + nível três)* ou da equação *(nível um) + (nível dois) + (nível três)*.

As versões têm lido o segundo e o terceiro nível de redação como um só texto – e mesmo toda a perícopes – o que parece ser suficiente para pôr a perder tanto a pretensa leitura “canônica”, quanto a originalidade do diálogo no nível histórico-social de cada uma das redações. Não há uma unidade teológica original em Ex 3,1-6. Mesmo enxertados no primeiro nível redacional – a “sarça” é plantada no Horebe – ainda é possível ler – se for permitido ao texto hebraico dizer o que tem a dizer – que *sim, a sarça queimou*, e também e ao mesmo tempo dizer que *não, a sarça não queimou*. Se a questão é decidir-se se a sarça afinal queimou ou não, então a questão deixa de ser histórico-social e torna-se uma questão *pseudo-histórica* – o texto pressupondo necessariamente a prestação de contas de um evento histórico nos termos da narrativa: *houve uma sarça – mas ela queimou ou não queimou?* Parece, contudo, que a “sarça” é metáfora para a *golah*, como metáfora são as raízes *queimar* e *consumir*. *Sarça* é a *golah*; *queimar* é a interpretação teológica da catástrofe que gerou a *golah* – a destruição de Jerusalém e do Templo pelos exércitos de Nabucodonozor em 587 a.C. – como *castigo*; *devorar* ou *consumir* é metáfora para a morte decorrente desse castigo. Quando alguém escreveu no segundo nível redacional que *a sarça queimou*, mas *não se consumiu*, quis dizer que a *golah* foi castigada, mas não foi destruída – e a razão parece estar no caule em que a sarça é enxertada: *o deus dos pais ainda é o deus dos pais*, e a *promessa vai ver ainda está de pé*. Isso não é história – é interpretação da história³⁹, é apropriação hermenêutica das tradições histórico-traditivas. É, pois, questão de ponto de vista. Para quem tem esse ponto de vista, ah, sim, a sarça ardeu, queimou, mas não se consumiu.

³⁹ Schwantes pergunta: “Existe algum texto, no Pentateuco ou até no Antigo Testamento, que tematiza, de forma tão contundente e abrangente, a história passada, presente e futura de Javé com Israel?” (SCHWANTES, 1982, p. 24). Schwantes não se pronuncia de forma muito precisa quanto ao caráter disso que considera *tematização da história*. Consideraria *história* o fenômeno da *sarça*? Pouco antes, dissera que “em Ex 3s é nitidamente pressuposto que a partir da experiência do êxodo Javé se torna conhecido” (SCHWANTES, 1982, p. 24), mas como o texto em referência é tomado em sua totalidade (“Ex 3s”), ficamos sem saber de que *história* Schwantes está falando. Contudo, adiante, Schwantes afirma que a função de Ex 3,1ss é “relacionar o Moisés do Egito com o Javé do Horebe/Sinai/Seir” (SCHWANTES, 1982, p. 26). Ora, aqui, naturalmente, tocamos na *intencionalidade narrativa* – e isso é histórico não no que diz, mas no *por que diz*.

Houve, contudo quem não tivesse esse ponto de vista e que, diante da história, preferiu outra leitura – para melhor dizê-lo, leu-se mais de acordo com sua percepção do relacionamento privilegiado que *agora* tem a *golah* com *Yahweh*. Para esse(s) intérprete(s), não, não houve castigo – o deserto (o cativo) foi uma sedução de *Yahweh*, arrastando a sua noiva para um encontro de amor (Os 2,16).

Se a sarça queimou ou não queimou? Bem, o que há de história nisso tudo – e está claro que houve (a questão não é *se houve história*, mas *qual história houve*) – permite-nos dizer que sim, a sarça queimou e, ao mesmo tempo dizer, não, não queimou. Sim, porque se alguém disse que queimou, isso (também) é história; e, claro, se alguém preferiu dizer que afinal não, não queimou, não, ora, isso também não é história? O que não podemos fazer – absolutamente – é apagar essa polêmica. Coisas acontecem na vida – como a deportação da elite jerosolimitana – mas essas coisas só adquirem sentido quando capturadas pela tradição. E tradição é uma palavra que, malgrado haver seu registro no singular, só se constrói no plural, *dialeticamente*...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTZ, Reiner. Darius in Place of Cyrus: The First Edition of Deutero-Isaiah (Isaiah 40.1-52.12) in 521 BCE. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 27, n. 3, p. 371-383, 2003.
- ALONSO-SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. Trad. de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 1997. 798 p.
- ALT, Albrecht. O Deus Paterno. Em: GERSTENBERGER, Erhard S. *Deus no Antigo Testamento*. São Paulo: ASTE, 1981. p. 31-71.
- BÍBLIA SACRA. Utriusque Testamenti Editio Hebraica et Graeca. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. [*Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio funditus renovata, editio quarta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990. 1.574 p. *Novum Testamentum Graece*. Editio vicesima septima revista. Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. 810 p.].
- BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Editio tertia emendata. Deutsche Bibelgesellschaft, 1987. 1.574 p.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História. Ou o ofício de historiador*. Ed. anotada por Étienne Bloch. Prefácio de Jacques Le Goff. Trad. de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. 159 p.

- BLOOM, Harold e ROSENBERG, David. *O Livro de J*. Trad. de Monique Balbuena. Rio de Janeiro: Imago, 1992. 365 p.
- BUBER, Martin. *Moses – the revelation and the covenant*. New York: Harper & Row, 1958. 226 p.
- CHOURAQUI, André. *A Bíblia. No Deserto (Números)*. Trad. de Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1997. 371 p.
- CRÜSEMANN, F. *A Torá - teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Trad. de H. Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002. 599 p.
- DE PURY, A. (org). *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Trad. de Lúcia M. E. Orth. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 324 p.
- DONNER, H. *História de Israel e dos povos vizinhos – volume 1 – dos primórdios até a formação do Estado*. 2. ed. Trad. de Claudio Molz e Hans A. Trein. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2000. 272 p.
- GOTTWALD, N. K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. Trad. de Anacleto Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1988. 639 p.
- EICHRODT, Walter. *Mand in the Old Testament*. Trad. de K. Gregor Smith e R. Gregor Smith. London: SCM Press, 1954. 84 p.
- HOLMGREN, Fredrick C. Exodus 2:11-3:15. Between text and sermon. *Interpretation*, n. 56, p. 73-76, 2002.
- MEEK, Theophile James. *Hebrew Origins*. Ed. rev. New York: Harper & Brothers, 1950. 246 p.
- MAINVILLE, Odette. *A Bíblia à Luz da História. Guia de exegese histórico-crítica*. Trad. Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1999. 152 p.
- PIXLEY, G. V. *Êxodo*. Trad. A. Alvarez. São Paulo: Paulinas, 1987. 247 p.
- RENCKENS, H. *A Religião de Israel*. Trad. de Godeberto Crijins. Petrópolis: Vozes, 1969. 291 p.
- RINGGREN, Helmer. *Israelite Religion*. Trad. de David E. Green. Philadelphia: Fortress Press, 1962. 391 p.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Vento Tempestuoso – um ensaio sobre a tradução e a interpretação de Gn 1,2 à luz de Jr 4. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, n. 4, p. 573-598, 2002.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Vento Tempestuoso. Novas reflexões sobre Gn 1,2 a partir da fenomenologia da religião. *Revista Teológica Londrinense*, Londrina, n. 5, p. 103-169, 2003.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. "A Terra" e "as Águas" Originais. História e linguagem mítica em Gn 1,1-3. *Estudos Bíblicos*, Petrópolis, n. 80, p. 40-48, 2003.

- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Ela não é minha mulher – o programa religioso da *golah* em Os 2,4-15. *Fragmentos de Cultura*, 2003 (texto a ser publicado em outubro de 2003).
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Lendo as Oito Visões de Zacarias. *Revista da Bíblia*, Rio de Janeiro, n. 34, p. 14-18, 2004.
- ROBINSON, Bernard P. Moses at the Burning Bush. *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 75, 1997, p. 107-122.
- SCHWANTES, Milton. *Teologia do Antigo Testamento. Anotações*. São Leopoldo: Faculdade de Teologia, 1982. 2 v. (texto datilografado).
- SELLIN, E. e FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento. V. 1: livros históricos e códigos legais*. 2 ed. Trad. Mateus Rocha. São Paulo: Paulinas, 1983. 363 p.
- SMITH, Mark S. Remembering God: collective memory in Israelite religion. *Catholic Biblical Quarterly*, v. 64, n. 4, 2002, p. 631-651.
- THOMPSON, Thomas L. How Yahweh Became God: Exodus 3 and 6 and the Heart of the Pentateuch. *Journal for the Study of the Old Testament*, n. 68, 1995, p. 57-74.
- VRIEZEN, Th. C. *The Religion of Ancient Israel*. London: Lutterworth Press, 1967. 328 p.
- WESTERMANN, Claus. *Handbook to the Old Testament*. Trad. de Robert H. Boyd. London: SPCK, 1967. 284 p.
- WRIGHT, G. Ernest. *Biblical Archaeology*. Philadelphia: The Westminster Press, London: Gerald Duckworth, 1957. 288 p.
- WYATT, Nicolas. The significance of the burning bush. *Vetus Testamentum*, v. 36, n. 3, 1986, p. 361-365.
- ZENGER, Erich. *O Deus da Bíblia - estudo sobre os inícios da fé em Deus no Antigo Testamento*. Trad. E. M. F. Glenk. São Paulo: Paulinas, 1989. 142 p.
- ZENGER, Erich. O Tema da 'Saída do Egito' e a Origem do Pentateuco. Em: PURY, Albert de. *O Pentateuco em Questão. As origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. 2 ed. Trad. de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 118-164.

Prof. Osvaldo Luiz Ribeiro é Doutorando, Mestre e Graduado em Teologia (Antigo Testamento) pelo Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil; Doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Professor de Metodologia Exegética do Antigo Testamento; Coordenador do Curso de Teologia do STBSB.

TESTAMENTOS E TESTAMENTO

- BREVE TRATADO SOBRE OS TESTAMENTOS VELHOS E A REDESCOBERTA DO NOVO TESTAMENTO -

Prof. Ms. Ivanir Signorini e Prof. Dr. Pe. Antonio Sagrado Bogaz

Nos tempos primitivos da história da humanidade, e não é diferente em nossos tempos, conhecemos guerras profundas entre grupos humanos, para as quais nos é indicada uma razão fundamental: é um combate divino, uma guerra santa.

Os protagonistas destes conflitos, particularmente seus líderes civis e religiosos, servem-se de uma motivação para convocar e comprometer os participantes, alegando que a convocação para combater é inquestionável, pois além de afrontar as disputas de fronteiras, de interesses materiais, de vinganças étnicas, esta convocação é conclamada pelo próprio Deus, através de seus ministros consagrados e seus misteriosos oráculos.

Estas motivações são fundamentadas nos testamentos de cada pacto, que cada povo, tribo ou nação sela com Deus, numa perspectiva privativa e exclusiva.

Em todos os cantões do mundo, as inúmeras civilizações, desde suas origens, se identificaram com a imagem de seres superiores, com características peculiares e com interferência mais ou menos presente na criação, na história e no destino de seus fiéis.

Cada civilização codificou um testamento particular que testemunha o evento fundante do pacto e seu ritual originante. Por este ritual, o pacto entre a divindade e seu povo é firmado de forma irrevogável, com pertencimento mútuo, direitos e deveres, honras e servidões.

Para vigiar o pacto, consagrado por rituais em testamentos, são designados ministros sagrados, cuja função é exortar, ensinar e celebrá-lo. Desta